

Nachdenkliches von KARL DIENST
(Prof. Dr. theolog., Pfarrer i. R., Oberkirchenrat i. R.)

Mystik im lutherischen Kirchenlied

I.

Was ist Mystik?

1) Auf einem Bierdeckel heißt es: „Heller Urtyp. Ursprünglich. Mystisch. Mild“. Anderswo wirbt ein Parfumerhersteller mit dem „mystischen Duft“ für sein Produkt. Kurz: „Mystisch“ hat es in der Umgangssprache in der Regel mit etwas Geheimnisvollem, Unsagbarem und Irrationalem zu tun, das heute „religiös“ oder auch „nichtreligiös“ bestimmt sein kann.

2) Als ich studierte, galt „Mystik“ weithin als etwas „Katholisches“. Schon für Friedrich Schiller (Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung, Leipzig 1788) stand das fest: Einem protestantischen Volk „wird sich ein Glaube empfehlen, der die Prüfung weniger fürchtet, der weniger auf Mystik als auf Sittenlehre dringt, weniger angeschaut als begriffen werden kann... Die katholische Religion wird im ganzen mehr für ein Künstlervolk, die protestantische mehr für ein Kaufmannsvolk taugen“.

In theologie- und kulturgeschichtlicher Hinsicht hat der liberale evangelische Theologe Adolf von Harnack Ende des 19. Jahrhunderts die Einstellung des Protestantismus zur Mystik bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts weithin bestimmt. Er behauptete: „Die Mystik ist die katholische Frömmigkeit überhaupt, soweit diese nicht bloß kirchlicher Gehorsam ist“. Er wertete die Mystik als ein Phänomen des mittelalterlichen Katholizismus; Reformation und Mystik sind für ihn getrennte Welten. Aber auch die sogenannte „Dialektische Theologie“ um Karl Barth nach dem Ersten Weltkrieg, die sich betont antiliberal gab, vertrat die liberale Mystik-kritik!

Versuche, den schroffen Gegensatz zwischen Mystik und Protestantismus zu mildern, hatten es – auch aus zeitgeschichtlichen Gründen – bis etwa 1965 schwer. Durch Anknüpfung z. B. an die Deutsche Mystik (Meister Eckhart) glaubte nicht nur Alfred Rosenberg in seinem „Mythus des 20. Jahrhunderts“ ein „artgemäßes“ Christentum bzw. eine „völkische Religion“ auf der Grundlage des „arischen Blutes“ schaffen zu können. Nach Ende des Zweiten Weltkriegs war Mystik deswegen weithin diskreditiert.

3) Das ältere Mystikverständnis geht durchweg vom „Religionsbezug“ der Mystik aus: Mystik ist eine bestimmte Form einer bestimmten Religion, z. B. jüdische, islamische oder christliche Mystik, wobei dann in der gleichen Religion auch konfessionelle Unterschiede (z. B. katholische, lutherische und reformierte Mystik) anzutreffen sind. Der

jeweilige Mystiker bzw. die jeweilige Mystikerin wird als in eine bestimmte Glaubensgemeinschaft und eine bestimmte rituelle Tradition und Praxis integriert angesehen, mag auch sein bzw. ihr Verhältnis zu der jeweiligen Institution gespannt sein.

4) Heute scheint –auch im Zuge moderner Rationalismus- und Technikkritik- Mystik wieder im Kommen zu sein. Allerdings fällt auf, daß oft der Bezug dieser Mystik auf eine konkrete Religion fehlt. So wird „Mystik“ im Umkreis pluralistischer Religionstheologie zumindest „transkonfessionell“ im weiten Sinne verstanden, das heißt als etwas, das keinen Bedingungen und Grenzen der konkreten Religionen mit ihren Konfessionen unterliegen soll. Insbesondere Vertreter einer eher pantheistisch orientierten Religionswissenschaft setzen auf ein „übergeschichtliches“, „transkonfessionelles“, „einheitliches“ Mystikverständnis, demzufolge Mystik so etwas wie eine „Verschmelzung oder Identität von Göttlichem und Menschlichem“ ist. Hier herrscht dann die Überzeugung: Alle Religionen und Kulturen leben von einer einzigen Mystik, die sich dann auch „konfessionsspezifisch“ ausdrücken kann. Ja: Es gibt auch so etwas wie eine „gottlose Mystik“! Aber nicht nur die traditionell meist für notwendig gehaltene Anbindung der Mystik an eine positive Religion ist heute umstritten, sondern auch ihr Bezug zur Theologie. Heute sucht man Mystik etwa in der Psychologie C. G. Jungs und seiner Schüler, in der Ökologie, in Musik, Literatur, System- und Informationstheorie, Biologie und Astrophysik. Öfters wird „Mystik“ mit „New Age“ und „Postmoderne“ in Verbindung gebracht. Und „Mystik“ hat da viele Ausprägungen: z. B. schwärmerische Unendlichkeitssehnsüchte und pantheistische Rauschgefühle, „Mystik“ aus Ampulle und Tablettenglas, Existenzergripenheit und mystische Selbstbehauptung z. B. in Rock'n Roll, Jugendkrawallen; weiter: Halbstarke, Linksdrall und Rosa Flagge, radikale Skepsis gegenüber Ordnungen, Werten, Pflichten und Staatsorganen, ekstatischer Tanz, Tristesse, Zorn und Unwirklichkeit usw. „Mystik“ erscheint hier als eine unbestimmte Größe mit vielen Ausprägungen.

5) Im Unterschied zu Vorstellungen von einer einzigen Mystik die dann viele Ausprägungen haben kann, gilt: „Mystik“ ist nicht abzulösen von dem jeweiligen intellektuellen und weltanschaulichen Hintergrund der einzelnen Mystiker. Deshalb kann kein „übergeschichtlicher“ Begriff von Mystik erstellt und den konkreten Erfahrungen übergeordnet

werden. Mystik ist als Teil oder Element einer konkreten Religion bzw. einer bestimmten religiösen Persönlichkeit zu begreifen; sie ist jeweils eingebettet in die Sprache und Kultur, in die konkrete Geschichte der jeweiligen Erfahrung. Mit anderen Worten: Mystik ist „konfessionell“, ist bis in die Wurzeln hinein geprägt von den kulturellen und religiösen Voraussetzungen des Mystikers bzw. der Mystikerin. So ist z. B. die christliche Mystik allein als Plädoyer für eine negative Distanz zur Wirklichkeit und eine Vereinigung mit einem unbestimmten Weltgrund vollkommen unzureichend

verstanden. Christliche Mystik ist Mystik im trinitarischen Kontext. Sie ist ein erfahrungsmäßig gesättigter, vertiefter Umgang mit dem dreieinigen Gott. Daß der Begriff „Mystik“ erst in der Romantik gebildet wurde, um geschichtliche Traditionen zu beschreiben, die als Erfahrung und Meditation des Ganzen der Realität im Innern des Menschen zu charakterisieren sind, sei am Rande erwähnt (vgl. Karl-Heinz zur Mühlen, *Mystische Erfahrung und Wort Gottes bei Martin Luther*, in: Johannes Schilling [Hg], *Mystik*. Leipzig 2003, 45-66).

II.

Typen der Mystik

Innerhalb dieses trinitarischen Kontextes lassen sich grob drei auch für die protestantische Mystik wichtige Typen unterscheiden:

1) Die spekulative Mystik des Dionysius Areopagita: Beispiel EKG 259, 1-2: „Eins ist not!“...

„Eins ist not!“ Ach Herr, dies Eine lehre mich erkennen doch;
alles andre, wie's auch scheine, ist ja nur ein schweres Joch,
darunter das Herze sich naget und plaget
und dennoch kein wahres Vergnügen erjaget.
Erlang ich dies Eine, das alles ersetzt,
so wird ich mit Einem in allem ergötzt.

Seele, willst du dieses finden, suchs bei keiner Kreatur;
Laß, was irdisch ist, dahinten, schwing dich über die Narur,
wo Gott und die Menschheit in Einem vereinet,
wo alle vollkommene Fülle erscheinet;
da, da ist das beste, notwendige Teil,
mein Ein und mein Alles, mein seligstes Heil.

Die vom Neuplatonismus beeinflusste spekulative Mystik geht davon aus, daß alle Wirklichkeit aus dem höchsten Prinzip, dem ALL-EINEN ausgeströmt ist (Emanation). Die nächsttiefere Hypostase entsteht aus der nächsthöheren Hypostase. Das ALL-EINE, das in all den aus ihm hervorgegangenen Hypostasen enthalten ist, läßt sich letztlich nur in Negationen aussagen (Negative Theologie: Gott ist nicht...). Der mystische Prozeß besteht in einer Rückkehr des Geistes zu jenem ALL-EINEN. Das heißt: Seine ewige Bestimmung kann der Mensch nur verwirklichen, wenn er aus seinem Körperdasein in sein inneres geistiges Wesen zurückkehrt und von dort aus den intellektuellen Aufstieg zu seinem Ursprung, dem ALL – EINEN (auch das EINE – GUTE genannt) wagt. Das EINE offenbart sich also nicht in erlösender Zuwendung zum Menschen. Vielmehr hat die Zuwendung beim Menschen zu liegen, der zum ALL – EINEN aufsteigt.

2) Dieser spekulativen „Aufstiegsmystik“ steht die eher kontemplative „Begegnungsmystik“ mit Christus gegenüber. Beispiel: EKG 48, 6 „Wie schön leuchtet der Morgenstern“:

Zwingt die Saiten in Cythara
Und laßt die süße Musika
Ganz freudenreich erschallen,
daß ich möge mit Jesulein,
dem wunderschönen Bräut'gam mein,
in steter Liebe wallen.
Singet, springet,
jubilieret, triumphieret,
dankt dem Herren; groß ist der König der Ehren.

Die Begegnungsmystik findet sich z. B. bei Bernhard von Clairvaux, dessen mystische Vorstellungen sich vor allem aus dem Hohenlied des Alten Testaments speisen: Die Liebe zu Gott wird als eine Liebe von Mensch zu Mensch, als die Liebe von Mann und Frau beschrieben (Brautmystik), ebenso als Vereinigung Christi mit der Seele. Erwähnt sei hier auch die mystische Vermählung der Katharina von Siena mit Christus. Wir begegnen dieser Christusbegrenzung in verschiedenen Ausprägungen. Im Unterschied zur spekulativen Mystik bleibt sie auf den im mystischen Erlebnis erfahrenen Christus bezogen.

3) Die deutsche Mystik (Meister Eckhart, Tauler). Beispiel: „Es kommt ein Schiff geladen“ (EKG 4):

Es kommt ein Schiff, geladen bis an sein' höchsten Bord,
trägt Gottes Sohn voll Gnaden, des Vaters ewigs Wort.
Das Schiff geht still im Triebe, es trägt ein teure Last;
Das Segel ist die Liebe, der Heilig Geist der Mast.
Der Anker haft' auf Erden, da ist das Schiff am Land.
Das Wort tut Fleisch uns werden, der Sohn ist uns gesandt...

Und wer dies Kind mit Freuden umfassen, küssen
will,
muß vorher mit ihm leiden groß Pein und Marter
viel,
danach mit ihm auch sterben und geistlich aufer-
stehn,
ewigs Leben zu erben, wie an ihm ist geschehn.

Allerdings ist Taulers Verfasserschaft nicht nachzuweisen. Deutet man die Strophen 1-3 im Taulerschen Sinn, dann singen sie von dem mystischen Weg, von der Ankunft des ewigen Wortes im „gemuet“. Andere Mystiker (z. B. Angelus Silesius) sprechen hier von der „Geburt in der Seele“. Die beiden letzten Strophen machen in dieser Perspektive deutlich, daß die vom Vater ausgehende

Liebesbewegung mit der Sendung des Sohnes allein noch nicht an ihr Ziel gekommen ist. Vielmehr ist das Ziel die antwortende Liebesbewegung der Seele, die sich mit dem Menschgewordenen in der Unio mystica vereint. Im Bild des Kusses auf den roten Mund und mit der Verheißung, der Küsende werde zur selben Stunde große Lust empfangen, wird das Glück dieser Vereinigung beschrieben (Dieser ursprüngliche Text wurde später „entschärft“).

Für diese „Einwohnungsmystik“ ist der „Seelengrund“ der Ort, an dem das ungeschaffene Wort Gottes geboren wird. Er ist das „Haus der Gottheit“, darinnen Gott wohnt. Im tiefsten Seelengrund ist also der Mensch gottverwandt, gottförmig, ja Gott.

III. Zu Luthers Umgang mit der Mystik

1) Über sein Liedschaffen gibt Martin Luther Ende 1523 in einem Brief an Georg Spalatin (WA B 3, 698) Auskunft. Er will „nach dem Beispiel der Propheten und der alten Väter der Kirche deutsche Psalmen für das Volk schaffen, das heißt, geistliche Lieder, damit das Wort Gottes auch durch den Gesang unter den Leuten gegenwärtig ist“. Dazu sucht Luther überall nach Dichtern. Für solche Lieder stellt Luther Grundsätze auf: „Die neuen und am Hof gebräuchlichen Wörter sollen wegbleiben, damit, entsprechend der Fassungskraft des Volkes, möglichst einfache und allgemein verbreitete, aber dennoch schöne und zugleich wohlgesetzte Worte gesungen werden, ferner ein klarer und den Psalmen möglichst naher Sinn zum Vorschein kommt. Man muß daher frei verfahren und, nachdem der Sinn erkannt worden ist, ihn unter Verzicht auf die bisherigen Wörter durch andere angemessene ausdrücken“. Solche Grundsätze sind für einen mystischen Umgang mit Texten zumindest nicht gerade förderlich.

Aufs Ganze gesehen läßt sich im Blick auf die protestantische Mystik im Reformationszeitalter sagen: Reformatorische Theologie beruht zwar wesentlich auf nominalistischen und humanistischen Quellen. Jedoch darf – vor allem im Blick auf die Frömmigkeit und die Kritik an der Institution Kirche – der Einfluß der Mystik nicht unterschätzt werden. Es gibt, so meine These, eine eigenständige Traditionslinie der Mystik im Protestantismus. Sie ist nicht einfach eine Verlängerung der mittelalterlichen Mystik, wohl aber eine produktive Aufnahme des überkommenen vielfältigen Erbes mystischer Theologie und Frömmigkeit, das transformiert und der reformatorischen Lehre angepaßt wird. Hier finden wir bereits bei Martin Luther ein wichtiges, auch kritisches Grundprinzip protestantischer Mystik, so etwas wie einen „protestantischen Vorbehalt“ formuliert: Für Luther und die lutherische Reformation ist eine direkte Gotteser-

fahrung im Sinne einer mystischen Schau, im Sinne eines Aufstiegs des Menschen zu Gott undenkbar, weil dadurch Jesus Christus als Mittler beiseite geschoben wird. Mystische Erfahrung muß vielmehr auf die Passion Christi abheben. Erst auf diese Weise wird der sündige Mensch im Glauben an das Rechtfertigungsgeschehen am Kreuz in die Rechtfertigung allein aus Gnaden um Christi willen hineingenommen. Mystik darf die Rechtfertigung um Christi willen nicht außer Kraft setzen. Luther will das Bewußtsein einer engsten Gemeinschaft des Glaubenden mit Christus zur Sprache bringen. Dazu bedient er sich auch Sprachelementen der Mystik. Aber gleichzeitig geht es ihm um die Transzendenz der Offenbarung! Das „extra nos“ und das „pro me“ gehören für ihn zusammen!

2) In historischer Perspektive hat Luther sich als junger Augustiner-Eremit auch mit den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita beschäftigt, in denen es um eine neuplatonisch gefärbte spekulative Mystik geht. Gegenüber der theoretischen Neugier und den logischen Methoden der scholastischen Theologie, welche nach Luther über die göttlichen Geheimnisse redete wie der Schuster über sein Leder, wisse die Mystik des Dionysius Areopagita, daß alles menschliche Reden über Gott begrenzt und nicht fähig ist, in die verborgenen Geheimnisse Gottes einzudringen. Dionysius Areopagita wurde nach Apg 17,34 als ein Schüler des Paulus angesehen. Da er aber bereits die dogmatischen Entscheidungen des 5. und 6. Jahrhunderts kennt, ist eine späte Entstehung der Texte wahrscheinlich. Diese kamen im 9. Jahrhundert von Konstantinopel in das Kloster St. Denis in Paris und wurden durch Johannes Scotus Erigena ins Lateinische übersetzt.

Bei dieser spekulativen Mystik geht es – in Übereinstimmung mit neuplatonischen Vorstellungen – um ein Hervorgehen alles Seienden aus Gott und

eine Rückkehr alles Seienden in Gott als das einfachste und höchste Sein. Vollkommene Erkenntnis Gottes ist nur möglich auf dem Weg einer theologia negativa, welche sich dem unaussprechlichen Geheimnis Gottes dadurch nähert, daß sie alle positiven Aussagen über dasselbe verneint. Es kommt darauf an, daß der Mensch in die Dunkelheit seiner Seele einkehrt und alle positiven Namen und Urteile über Gott aufgibt. 1514 greift Luther bei seiner Auslegung von Psalm 65 (64 Vg.), 2a („Gott, man lobt dich in der Stille...“) auf Dionysius zurück: Der unaussprechliche Gott werde durch Staunen und Bewunderung verehrt; seine Majestät werde in der Stille gepriesen. Negative Theologie schreite über alles Denken hinaus in die Dunkelheit des göttlichen Mysteriums. So sehr hier Luther mit Dionysius sympathisiert: Er benutzt nicht das Konzept der negativen Theologie. Für ihn genügt: „Gott loben heißt: von uns zu schweigen“ (WA 3, 372, 8ff.). Bald warnt Luther (wie auch Bernhard von Clairvaux und Bonaventura) vor einem unmittelbaren Aufstieg in das ungeschaffene, ewige Wort Gottes ohne das fleischgewordene Wort Gottes. In der zweiten Psalmenvorlesung Luthers von 1519/1521 wird dann aus der Warnung vor der theologia negativa des Areopagiten eine schroffe Ablehnung: Sie sei „eine reine Irreführung eines aufgeblähten und sich brüstenden Wissens... Durch Leben, nein, durch Sterben und Gericht wird der Theologe, nicht durch Erkennen, Lesen und Spekulieren“ (WA 5, 163, 26ff.). Christliche Existenz vollziehe sich mitten im wirklichen Leben und seinen Anfechtungen und nicht in einer vor diesem Leben fliehenden Spekulation. Das Übersteigen der menschlichen Existenz in den verborgenen Seinsgrund hinein steht für Luther in der Gefahr, ein eigenmächtiges Werk des Menschen zu sein, in dem er nach Gott greift und den unendlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch verwischt.

3) Als Luther aber erkannte, daß die Fülle des Heils für unsere Glaubenserfahrung ganz und gar in Jesus Christus gegeben ist, wandte er sich von der areopagitischen spekulativen Mystik ab. Was er an ihr vermißte, das fand er bei dem Zisterziensermönch Bernhard von Clairvaux und dem Franziskanergeneral Bonaventura: den Menschgewordenen, den Gekreuzigten, ebenso den Gerichtsgedanken: „Bernhard hat die Menschwerdung Christi sehr lieb, ebenso Bonaventura“ (WA 43, 581, 11f.). Luther verdankt Bernhard den Gesichtspunkt der Erfahrung in der Theologie: „Die mystische Theologie“ –so schreibt Luther jetzt– „ist eine auf Erfahrung, nicht auf Lehre bezogene Weisheit. Denn nach Bernhard ist der ewige Logos deshalb Fleisch geworden, damit er am Ort der Erfahrung des Menschen die Herrlichkeit Gottes mitteile“ (WA 9, 98, 21). Diese Erfahrungstheologie schlägt sich im lutherischen „pro me“ (für mich) nieder, das für Luther das Wesen der rechten „mystischen Theologie“ ausmacht. Luther greift in seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16 Motive der

Bernhardinischen Brautmystik aus dessen Hohenlieddeutung auf, um seine neue Rechtfertigungslehre zum Ausdruck zu bringen. Die erfahrungsbezogene Brautmystik Bernhards hilft Luther, die Gerechtigkeit Gottes als die Gerechtigkeit Christi selbst zu verstehen, der als der Bräutigam im Glauben seine Braut mit seinen Gütern reichlich beschenkt. In seinem Freiheitstraktat von 1520 („Von der Freiheit eines Christenmenschen“) kann Luther schreiben: „Der Glaube... vereinigt auch die Seele mit Christus als eine Braut mit ihrem Bräutigam... So werden auch beider Güter, Glück, Unglück und alle Dinge gemeinsam; das, was Christus hat, das ist der gläubigen Seele zu eigen; was die Seele hat, wird Christus zu eigen. So hat Christus alle Güter und Seligkeit; die sind auch der Seele eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf sich; die werden Christus zu eigen. Hier erhebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit.“ Luther greift zentrale Motive der Brautmystik Bernhards auf, aber er rückt sie in den Horizont des rechtfertigenden Glaubens. „Es ist nicht die mönchische Nachfolge der liebenden Seele, die in der Umarmung des gekreuzigten Christus zur erhöhenden Kraft des himmlischen Christus aufsteigt, sondern der Glaube, der an den im Wort Gottes mitgeteilten Gütern des Bräutigams hängt und so in Christus die seine Sünde bedeckende Gerechtigkeit Gottes empfängt... Das Aufsteigen der Seele, das bei Bernhard die tugendhafte moralische Reinheit der Seele in der Kraft der Gnade voraussetzt, vollzieht sich bei Luther im Akt des rechtfertigenden Glaubens, der in Christus außerhalb seiner selbst die seine Sünde bedeckende Gerechtigkeit Christi ergreift“ (zur Mühlen S. 54f.). Für Luther deckt allein der Glaube an die fremde Gerechtigkeit Christi unsere Sünden zu. „Im Unterschied zur romanischen Mystik, die eine mystisch-ekstatische Vereinigung mit dem ungeschaffenen ewigen Wort kennt und die –wenn auch nur momentan und punktuell– das fleischgewordene Wort Gottes hinter sich lassen kann, kennt Luther nur noch eine Vereinigung mit Gott, die strikt auf die Beziehung des Glaubens auf das fleischgewordene und gepredigte Wort Gottes bezogen ist“ (zur Mühlen S. 56). Luther sagt es drastisch: Auch Bernhard, Bonaventura und Gerson wollen auf den Stufen mystischen Aufstiegs an irgendeinem Punkt die Menschheit Christi fahren lassen und zu Gott allein kommen. Aber: „Ich bin auch auf derselben Treppe gewesen, ich habe aber ein Bein darüber zerbrochen“ (WA 23, 732, 8f.)!

4) Luther hat die deutsche Mystik nicht über Eckhart, sondern über Johannes Tauler kennen gelernt. Taulers mystische Theologie war ihm allerdings mehr eine Bestätigung seiner eigenen Gedanken als ein wesentlicher Anstoß zu ihnen. Tauler wirkte zu Beginn des 14. Jahrhunderts als Dominikaner-Prediger in Straßburg und war einer der wichtigen Vermittler der deutschen Mystik Meister Eckharts. „Wie an der romanischen Mystik, so schätzte Luther an Tauler die Erfahrung, den Ge-

richtsgedanken und die Beziehung der Nachfolge auf den gekreuzigten Christus. Dazu kam der Taulersche Gedanke... der Bereitschaft des Glaubens, Gott selbst in die Hölle zu folgen, wenn dieser es von ihm fordert“ (zur Mühlen S. 57). Luther imponiert an Tauler ferner, daß hier in deutscher Muttersprache Frömmigkeit artikuliert wird (WA 1, 379, 7-12): „Ich dank Gott, daß ich in deutscher Zunge meinen Gott also höre und finde“, was sprachlich-theologisch und nicht nationalistisch zu verstehen ist. Luther hat Tauler und die (von ihm selbst herausgegebene) „Theologia Deutsch“ geschätzt, ohne allerdings Taulers Lehre von dem zutiefst göttlichen Grund der Seele und von der Geburt des Gottessohnes aus dem Seelengrund zu übernehmen. Durch das gepredigte Wort wohnt Christus in uns!

Einen Nachhall solcher Gedanken findet sich z. B. in Luthers Weihnachtslied: „Vom Himmel hoch, da komm ich her“ (EKG 16, Str. 13).

Ach mein herzliebes Jesulein,/
mach dir ein rein sanft Bettelein,/
zu ruhen in meins Herzens Schrein,/
Daß ich nimmer vergesse dein.

Die hier besungene Einwohnung Christi bleibt jedoch auf die Christusverkündigung im äußeren Wort bezogen. Es kommt zu keinem substantiellen Verschmelzen zwischen Christus und dem Glaubenden. Interessant ist, daß im heutigen katholischen Gesangbuch („Gotteslob“ 138) diese „mystische“ Interpretation von Weihnachten gestrichen ist.

Im Evangelischen Kirchengesangbuch (EKG 46) findet sich auch das erste reformatorische Lied einer früheren Nonne aus dem Jahr 1524. Es han-

delt sich um Elisabeth Crucigers Lied „Herr Christ, der einig Gotts Sohn“. Strophe 5 greift hier das auch an Römer 6,1-4 erinnernde, in der Mystik bekannte Bild von der Abtötung des „alten Menschen“ auf:

Ertöt uns durch dein Güte,/
erweck uns durch dein Gnad./
Den alten Menschen kränke,/
daß der neu' leben mag/
und hier auf dieser Erden/
den Sinn und alls Begehren/
und G'danken hab zu dir.

Auf der anderen Seite gilt: Obwohl die Reformatoren zum Durchbruch ihrer Ideen und zur Kritik an der mittelalterlichen Kirche wichtige Impulse von der mittelalterlichen Mystik erhalten haben, und auch das religiöse Grundanliegen Luthers, die Rechtfertigung des Gottlosen um Christi willen allein aus Gnaden, einen mystischen Hintergrund hat, sind die Vertreter einer konsequenten mystischen Theologie (z. B. Thomas Müntzer) innerhalb der reformatorischen Kirche meist bekämpfte Einzelgänger geblieben. Diese Distanz hat ihren Grund in erster Linie nicht in Luthers Abwehr spiritualistischer („schwärmerischer“) Ansätze im „Linken Flügel“ der Reformation, sondern in seinem Christusverständnis. Gleichwohl ist zu beachten, daß auch in der Folgezeit zum Beispiel in Natur-spekulationen, in Theosophie, Sprachmetaphysik und Utopismus mystische Traditionen auch im Protestantismus weiterleben. Mögen auch manche Gruppen und Einzelgänger in ihrer Opposition zur verfaßten Kirche den „protestantischen Vorbehalt“ weitherzig auslegen: Ganz verschwindet er aber nicht.

IV. Protestantische Mystik im Barockzeitalter (1550-1700)

In der Barockzeit vollzieht sich ein grundlegender Wandel in der Aufnahme der Mystik im protestantischen Bereich. Diese wird nun zu einer Gestaltungskraft, die das gesamte Leben durchdringt und z. B. in der Dichtung zu einem bestimmenden Faktor wird.

In den konfessionellen Auseinandersetzungen im ausgehenden 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert versuchte der Protestantismus, die Lehre stärker zu betonen („Orthodoxie“) und das Leben zu versittlichen; er stellte aber weniger eine einheitliche und klar definierte Frömmigkeitskultur dar. Demgegenüber kommt es im Gefolge der katholischen Reform und Gegenreformation zur Ausbildung einer reichen Frömmigkeitskultur im Katholizismus. In dieser kritischen Situation kommen nun auch innerhalb des Protestantismus mystische Ansätze wieder stärker zum Tragen, die sich auch

bewußt an die Mystik des Mittelalters und der Randgruppen der Reformation anschließen. Auf dem Weg über die Kabbala dringen auch Elemente jüdischer Mystik in den Protestantismus ein, in dem jetzt auch Gedanken der Naturspekulation und der Alchemie Platz finden. Auf diese Weise findet man Anschluß an das barocke Lebens- und Frömmigkeitsverständnis, ohne die Grundlagen der Reformation aufgeben zu müssen. Die „Einwohnung“ Gottes im Menschen soll nicht das Gegenüber Gottes zum Menschen aufheben. Ein Beispiel dafür ist Paul Gerhards (1607-1676) Lied „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich“ (EKG 250) von 1653. Strophe 1 hält ausdrücklich am Gegenübersein Gottes, am „Deus pro nobis“ als „Deus extra nos“ fest:

Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich,
so oft ich ruf und bete, weicht alles hinter sich.
Hab ich das Haupt zum Freunde und bin geliebt
bei Gott,
was kann mir tun der Feinde und Widersacher
Rott?

Gleichzeitig wird in Strophe 4 das „Christus in uns“ betont:

Mein Jesus ist mein Ehre, / mein Glanz und
schönes Licht./
Wenn der nicht bei mir wäre, / so dürft und könnt
ich nicht/
vor Gottes Augen stehen / und vor dem Sternensitz./
ich müßte stracks vergehen/ wie Wachs in Feuershitze.

Beiden Aussagen fügt Paul Gerhardt aber noch das Bekenntnis zur Einwohnung des Heiligen Geistes im Herzen der Gläubigen an (Strophe 7), wodurch auch die trinitarische Struktur dieser Christumystik deutlich wird:

Sein Geist wohnt mir im Herzen, / regiert mir
meinen Sinn./
vertreibt Sorg und Schmerzen, / nimmt allen
Kummer hin,/
gibt Segen und Gedeihen / dem, was er in mir
schafft,/
hilft mir das Abba schreien/ aus aller meiner
Kraft.

Das Motiv der Einwohnung Christi im Glaubenden kommt auch in Paul Gerhardts Lied „Ich steh an deiner Krippen hier“ (EG 28) von 1653 zum Ausdruck. Leider ist im EKG das Lied stark gekürzt; vor allem in den ausgefallenen Strophen spielen Sprache und Bilder der Mystik eine wichtige Rolle. Im jetzigen Text lautet Strophe 9:

Eins aber, hoff ich, wirst du mir, / mein Heiland,
nicht versagen: /
daß ich dich möge für und für / in, bei und an
mir tragen. /
So laß mich doch dein Kripplein sein; /
komm, komm und lege bei mir ein /
dich und all deine Freuden.

Vor allem die orthodoxe lutherische Dogmatik hat im 17. Jahrhundert in der Lehre von der Heilsaneignung im Glauben die sogenannte „Unio Mystica“, die mystische Vereinigung des Glaubenden mit Gott, als eigenen Punkt der Heilsordnung herausgearbeitet. Jenseits eines substantiellen Verschmelzens zwischen Christus und dem Glaubenden wird damit im Zuge des das Gegenüber von Christus und dem Glaubenden währenden Geschehens der Rechtfertigung das Gegenwärtigwerden Christi im Glaubenden auf den Begriff gebracht. Dies findet sich auch in dem wohl schönsten und innigsten Zeugnis barocker Brautmystik, in dem

Lied des gebürtigen Waldeckers und Hofpredigers in Wildungen Philipp Nicolai (1556-1608): „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ (EKG 48) von 1599. Das Lied trägt die Überschrift: „Ein Geistlich Braut-Lied der gläubigen Seelen/ von Jesu Christo jrem himmlischen Bräutigam. Gestellt vber den 45.Psalm deß Propheten Dauids“. Es ist während der Pestzeit in Unna entstanden und im gleichen Jahr in Frankfurt am Main in Nicolais „Freudenspiegel des ewigen Lebens“ erschienen. Die sich vor allem auf Psalm 45 und das Hohelied stützende Brautmystik verstand traditionell unter der Braut die Kirche, die Jungfrau Maria oder die Seele des einzelnen Menschen. Wichtig ist hier Bernhard von Clairvaux, dem das Hohelied ein Ausdruck unserer Liebe zu Christus, dem himmlischen Bräutigam, ist. Diese Christumystik ist bei Bernhard aber eingebunden in das „Wir“ der Kirche, was auch bei Philipp Nicolai noch nachwirkt: Die Berührung der einzelnen Seele mit Christus ist für ihn etwas, das jeder Christ nachvollziehen kann, und gerade keine mystische Privaterfahrung. Strophe 6 lautet:

Zwingt die Saiten in Cythara/ und laßt die süße
Musika/
ganz freudenreich erschallen, /
daß ich möge mit Jesulein, / dem wunderschönen
Bräut'gam mein, /
in steter Liebe wallen. /
Singet, springet, / jubiliret, triumphiret, dankt
dem Herren; /
Groß ist der König der Ehren“.

Ein weiteres Zeugnis mystischen Liedgutes ist Philipp Nicolais Lied: „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ (EKG 121) von 1599. Mit visionärer Gewalt nimmt Nicolai hier das Gleichnis Jesu von den zehn Jungfrauen (Mt 25, 1-13) auf. Geht es in diesem ursprünglich um die Naherwartung des Reiches Gottes bzw. um deren Verzögerung, so nimmt die Naherwartung im Rahmen barocker Präsentik (Vergegenwärtigung) die Erlebnisgestalt der Jesusliebe an. Theologisch dient Nicolai dazu eine Umdeutung der lutherischen Abendmahlslehre. Konzentrierte diese die „Allgegenwart“ (Ubiquität) des Leibes Christi auf das Abendmahl, so wird sie nun bei Nicolai zu einem über das Abendmahl hinausgehenden universalen theologischen und weltanschaulichen Prinzip, das mit Hilfe mystischer Sprache zum Ausdruck gebracht wird. Strophe 3 ist ein großartiges Gotteslob, das Christi Wiederkunft schon vorwegnimmt: Nicolai verbindet hier die Vision des himmlischen Jerusalem nach Offenbarung 21,10-21 mit dem Triumphlied bei der Hochzeit des Lammes nach Offenbarung 19, 6-7 und der Beschreibung der göttlichen Herrlichkeit in 1. Korinther 2, 9:

Gloria sei dir gesungen/ mit Menschen- und mit
Engelzungen, /
mit Harfen und mit Zimbeln schön. /
Von zwölf Perlen sind die Tore/ an deiner Stadt;
wir stehn im Chore /
Der Engel hoch um deinen Thron. /

Kein Aug hat je gespürt,/ kein Ohr hat mehr ge-
hört/ solche Freude./
Des jauchzen wir und singen dir/ das Halleluja für
und für.

Ursprünglich hieß es hier –im Sinne der „Engel-
brüderschaft“ (vgl. EKG 238, 6: „Im Himmel soll es
besser werden, wenn ich ein schöner Engel bin“,

statt: „wenn ich bei deinen Engeln bin“)-: „Von
zwölf Perlen sind die Pforten an deiner Stadt/ wir
sind Consorten der Engel hoch um deinen Thron“.
Auch dieses Zeugnis protestantischer Mystik zeigt,
daß Mystik nicht nur eine Sache des Gefühls, son-
dern auch angestrebter theologischer Arbeit ist!

V.

Mystik in der Zeit des Pietismus (1675-1750)

Vor allem im Zeitalter des Pietismus als der größ-
ten protestantischen Frömmigkeitsbewegung nach
der Reformation finden wir Zeugnisse mystischer
Frömmigkeit. Allerdings löst sich in dieser Zeit
protestantische Mystik stärker von der bisherigen
theologischen Systematik ab. War bislang die
Theologie Bezugsrahmen und Widerpart der My-
stik, so kommen jetzt auch neue, nicht mehr theo-
logisch ausgewiesene Symbolwelten wie spekula-
tive Naturphilosophie, Sprachphilosophie und
schöngestige Literatur hinzu, in denen sich mysti-
sche Vorstellungen Ausdruck verschaffen. Mysti-
sche Versenkung führt zuweilen nicht mehr zur
Schau Gottes, sondern zu einer poetischen Nach-
gestaltung des inneren Weges des Ich, das ohne
Rückbindung an ein transzendentes Gegenüber
auskommt oder auskommen will.

Ein gutes Beispiel für Mystik im Pietismus bietet
Gerhard Tersteegens (1697-1769) Lied: „Gott ist
gegenwärtig“ (EKG 128) von 1727/29. Terste-
egens Frömmigkeit ist mystische Frömmigkeit. Sie
läßt sich als eine pietistische Variante der quieti-
stisch – romanischen Mystik begreifen, wie sie im
17. Jahrhundert in Italien, Frankreich und Spanien
verbreitet war. Ein gewisser Abstand zur refor-
matorischen Theologie ist deutlich erkennbar. Der
sonst in der christlichen Literatur bewanderte Laie
Tersteegen hat wohl nie ein Buch Luthers oder
Calvins in der Hand gehabt. Umso wichtiger war
für ihn die Herausgabe und Übersetzung mysti-
scher Schriften etwa von Madame de Guyon, Jean
de Labadie und Thomas von Kempen. Früh zog
sich Tersteegen vom öffentlichen Gottesdienst
zurück und nahm auch nicht mehr am Abendmahl
teil. Er trennte sich auch von seiner Familie und

lebte längere Zeit nach dem Muster des spani-
schen Einsiedlers Gregor López.
Das sich in Tersteegens Sammlung: „Geistliches
Blumengärtlein inniger Seelen“ (Frankfurt
a. M./Leipzig 1729) findende Lied „Gott ist gegen-
wärtig“ ist ein von persönlicher Anbetung gepräg-
tes Lied und kein „Kirchenlied“ im herkömmlichen
Sinn. Es ist eher ein Zeugnis eines besonderen, im
innigen Umgang mit Gott geprägten Lebens, eher
eine Meditation, Ausdruck der inneren Bewegung
einer vom Ewigen berührten Seele. In ihm geht es
nicht um eine logische Entwicklung fortlaufender
Gedanken, sondern um ein inniges, zuweilen kreis-
sendes Meditieren von Worten wie Anbetung,
Ehrfurcht, Beugung, heiliges Schweigen als freier
Verzicht auf alles eigene Denken-, Reden- und
Geltenwollen angesichts der Majestät Gottes (vgl.
Habakuk 2, 20). Dem radikalen Verzicht vor Gott
(Strophe 3: „du allein sollst es sein, unser Gott und
Herre,/dir gebührt die Ehre“) entspricht der Gottes-
dienst im Geist, der ein alle Lebensäußerungen
umfassendes Geschehen ist:

Majestätisch Wesen,/möcht ich recht dich prei-
sen/
und im Geist dir Dienst erweisen.
Möcht ich wie die Engel/ immer vor dir stehen
und dich gegenwärtig sehen./
Laß mich dir/ für und für/ trachten zu gefallen,/
liebster Gott in allem“.

Tersteegen beschreibt die Unio Mystica mit zwei
Bildern: Gott ist wie die Luft, die alles erfüllt und
durchdringt, und: Gott ist wie das Meer, in dem ich
versinken, aufgehen darf. Die Hauptaussage ist
hier das „Ich in dir,/du in mir,/ laß mich ganz ver-
schwinden,/ dich nur sehn und finden“ (Str.5).

VI.

Der Spiritualismus als radikalisierte Mystik

In der Mystik lauert die Gefahr, daß das geschicht-
liche Christuszeugnis preisgegeben wird zugun-
sten einer unvermittelten Geisteingebung bzw.
einer Einwohnung Gottes in der Seele des Glau-
benden. Das dann geschichtslos-abstrakt begrif-

fene Gotteswort wird mit dem Geist des Menschen
gleichgesetzt, der letztlich keine von außen kom-
mende Offenbarung mehr braucht. Dies führt zu
einer radikalen Trennung von äußerem und inne-
rem Wort, von Buchstabe und Geist, äußerer und

innerer Mensch, Institution und Geist, Taufe und Wiedergeburt usw. Bei dem Streit Luthers und der Reformatoren mit den sog. „Schwärmern“ ging es im Grunde auch um das rechte reformatorische Verhältnis zur Mystik. Während bei Luther die Anknüpfung an die Mystik zu einer Vertiefung und Verlebendigung der reformatorischen Frömmigkeit führte, trug sie z. B. bei Karlstadt und seinen Anhängern zu einer theologischen Radikalisierung und zu einem Umschlagen des reformatorischen Zeugnisses in einen Spiritualismus bei, der Wort und Geist, Welt und Gott auseinanderreißt.

Im heutigen Evangelischen Gesangbuch (EG) findet sich der Spiritualismus als radikalisierte Mystik nur noch andeutungsweise z. B. in Gottfried Arnolds Lied: „O Durchbrecher aller Bande“ (EG 388) von 1698, sind hier doch die „Mystik-Strophen“, die noch im EKG 262 (Strophe 5-8) zu finden waren, ausgelassen. Allerdings hatte schon das EKG z. B. die ursprüngliche Strophe 8 „entschärft“, die lautete: „HERR, zermalme, brich und reisse, die verboßte Macht entzwey, Dencke, daß ein armer Weise Dir im Tod nichts nütze sey“.

Im EKG 262, Strophe 6 heißt es jetzt:

Herr, zermalme, brich, vernichte/ alle Macht der
Finsternis/
unterwirf sie dem Gerichte/ mach des Sieges uns
gewiß/
heb uns aus dem Staub der Sünden / wirf die
Schlangenbrut hinaus/

laß uns wahre Freiheit finden/ droben in des Va-
ters Haus.

Die hier zu Wort kommende radikalisierte Mystik greift vor allem auf neuplatonisches Gedankengut zurück, wobei der Gedanke der „mystischen Reinigung“ (Purgatio) als Vorbereitung auf die mystische Vereinigung mit Gott eine große Rolle spielt. Die wahren Christen sind nach Arnold die ein asketisches, von der Welt abgezogenes Leben führenden Einsiedler und Mönche, die Mystiker, die „Stillen im Lande“. Es sind die Individuen, die einzelnen wiedergeborenen Menschen, die unter der verderbten Gestalt der sichtbaren Kirchen und Gemeinden mühsam zu entdeckenden Glieder der wahren, unsichtbaren Kirche. EKG 262 Strophe 8 lautet:

Herrscher, herrsche, Sieger, siege! König, brauch
dein Regiment!/
Führe deines Reiches Kriege/ mach der Sklaverei
ein End!
Aus dem Kerker führ die Seelen/ durch des neu-
en Bundes Blut/
Laß uns länger nicht so quälen/ denn du meinsts
mit uns ja gut.

Allerdings gehörte Arnold nur eine gewisse Zeit zum radikalen Pietismus. Er, der einst in „Babels Grablied“ der Kirche den Grabgesang angestimmt hatte, starb als treuer Diener der preußischen Staatskirche!

VII. „Orthodox“ durch Liedbearbeitung?

Im EKG findet sich als Lied 70 Valentin Ernst Löschers (1673-1749) Lied von 1722: „Ich grüße dich am Kreuzesstamm“. Löscher, zuletzt Superintendent und Oberkonsistorialassessor in Dresden, gilt als einer der bedeutendsten Gegner des Pietismus. Sein genanntes Lied, wie es uns im EKG begegnet, erscheint auf den ersten Blick als exemplarischer Ausdruck orthodox – lutherischer Frömmigkeit.

Ich grüße dich am Kreuzesstamm, du hochge-
lobtes Gotteslamm
mit andachtsvollem Herzen.
Hier hängst du zwar in lauter Not und bist gehor-
sam bis zum Tod,
vergehst in tausend Schmerzen;
doch sieht mein Glaube wohl an dir, daß Gottes
Majestät und Zier
in diesem Leibe wohne
und daß du hier so würdig seist, daß man dich
Herr und König heißt,
als auf dem Ehrenthron.

Das bleibende Gegenüber von Gott und Mensch im Rechtfertigungsgeschehen wird hier deutlich betont. Allerdings führt eine nähere Analyse des

Textes zu einem etwas anderen Ergebnis. Schon die Tatsache, daß das Lied nur aus zwei Strophen bestehen soll, erweckt im Blick auf die damalige meist weitschweifige Dichtweise Mißtrauen. Sodann erinnert der Anfang des Liedes an die sog. „Salve – Lieder“ des Arnulf von Löwen, eines belgischen Zisterziensermönchs und Schüler Bernhards von Clairvaux, dessen inbrünstiger mystisch gefärbter Jesusminne wir z. B. auch in Paul Gerhards Passionslied „O Haupt voll Blut und Wunden“ (EKG 63) begegnen. Löschers Verbindung mit einer auch mystisch durchtränkten Frömmigkeit wird noch deutlicher, wenn wir beachten, daß das EKG von den ursprünglichen 6 Strophen nur 2 bringt. Vor allem in den ausgelassenen Strophen 2 und 4 begegnet uns die für die Mystik bedeutsame Bildersprache des Hohenliedes. Löscher dichtet:

Ich küsse dich, mein Seelenfreund,
Wer zweifelt, daß du's gut gemeint,
da du für mich erblassetest?
Mein Bräutigam, nimm einen Blick
Von deiner Sulamith zurück,
die du im Geist umfassest....

Ich trinke deinen Purpursaft
und ziehe neue Lebenskraft aus den geweihten
Wunden.

Mein Arzt, du gabst dich willig hin,
daß mein verderbtes Herz und Sinn
geheilt sei und verbunden...

Kurz: Reformation, Orthodoxie und Pietismus unterscheiden sich gerade nicht im Blick auf Elemente mystischer Frömmigkeit, die sich selbst im Liedgut der Aufklärung finden. Das gemeinsame Anliegen im Blick auf die Übernahme mystischen Gedankenguts ist die Beschreibung des Gegenwärtigwerdens Christi im Glaubenden im Vollzug des extra nos geschehenden Rechtfertigungsgeschehens.

VIII. Zur Mystik in der protestantischen Moderne

Daß die These, Protestantismus und Mystik müßten sich gegenseitig ausschließen, historisch auf wackeligen Beinen steht, dürfte inzwischen deutlich geworden sein. Seit ca. 1965 hat sich im Protestantismus wieder eine offenerere Einstellung zur Mystik durchgesetzt. Als Gründe dafür seien genannt: die zunehmende interkonfessionelle Erforschung des späten Mittelalters und das ökumenische Gespräch zwischen den Konfessionen. Auch dürfte die außerchristliche Mystik eine Rolle spielen.

Angesichts der oft nur zaghaften Revitalisierungsversuche mystischen Gedankenguts im Protestantismus wäre es meines Erachtens aber zu vollmundig, wieder von einer „protestantischen Mystik“ zu reden. Ich würde bescheidener von einer „Mystik in einem protestantischen Kontext“ sprechen, wohl wissend um die Tatsache, daß es sich hier um ein komplexes Phänomen handelt und daß der Rückgriff auf mystische Elemente eher auf Phänomene der sog. „Postmoderne“ als auf genuin protestantisch-theologische Motive und Impulse zurückzuführen ist. Andererseits darf nicht übersehen werden, daß moderne Mystik, wie sie z. B. bei Karl Jaspers, Gottfried Benn und Paul Celan zu finden ist, auch „protestantisches“ Erbe wieder aufgenommen hat, auch wenn z. B. Skepsis und Überdruß am modernen Fortschritts- und Wissenschaftsglauben mindestens genauso wichtig für ein neues, positives Interesse an der Mystik sind. Neben politisch – ökologischen und auch feministischen Motiven spielt bei diesem Rückgriff auf vor-aufklärerische Traditionen im Protestantismus vor allem auch das Interesse einer Rückgewinnung von „Spiritualität“ eine wichtige Rolle. Dies kann sich auch mit Konzepten einer „Lebenshilfe“ und „beratenden Seelsorge“ verbinden, aber auch mit keltisch-germanischen Mythen, altägyptischen Sonnen- und Pyramidenkulten oder mit matriarchalischer Religiosität. Daß „Mystik“ auch kirchen-

kritisch und berufspolitisch instrumentalisiert wird, sei wenigstens am Rande erwähnt.

„Mystik“ ist, wie „Spiritualität“, längst zu einem „Containerbegriff“ mit vielen Sinngewandungen geworden.

Kurz: Das wiedererwachte Interesse an Mystik haftet heute auch an einer Skepsis gegenüber einem traditionell kirchlich verfaßten Glauben, dem man es offenbar nicht mehr recht zutraut, in unserer durch Säkularität, Differenzierung und Pluralismus bestimmten Gesellschaft den Menschen zu erreichen. Bessere Chancen sieht man offenbar für eine mystische Frömmigkeit, die in ihrer Vielgestaltigkeit und Subjektivität besser der fortgeschrittenen „Individualisierung“ entsprechen soll. Gegenüber dieser heute mehr und mehr zu beobachtenden Deinstitutionalisierung und Individualisierung der Religion ist gerade von lutherischer Mystik her zu betonen, daß Luther individuelle mystische Erfahrung und Religion ausdrücklich an das äußere Wort Gottes der Bibel zurückbindet, das nicht beliebig zur Verfügung steht. „Deshalb geht es im christlichen Glauben und seiner lebendigen Erfahrung nicht um eine freischwebende Religiosität, sondern um eine durch die Verkündigung der Kirche vermittelte... So korrespondiert dem mystischen Element evangelischer Frömmigkeit das institutionelle der Predigt, der Sakramentsverwaltung und des Amtes, ohne das die Frömmigkeit ihren Quellgrund und ihre Geschichtlichkeit verliert“ (zur Mühlen S. 65).

Mir geht es vor allem um einen informierten und sensiblen Umgang mit dem reichen Erbe christlich-protestantischer Mystik, der die Wahrheitsfrage nicht ausschließt. Die Wahrheitsfrage ist aber auch mit der Frage der „Konfessionalität“ eng verbunden, wie unser geschichtlicher Überblick, so hoffe ich, gezeigt hat.